14e ANNÉE (2e SÉRIE). N° 42. 20 OCTOBRE 1892.

L'AMI DU CLERGÉ

REVUE DE TOUTES LES QUESTIONS ECCLÉSIASTIQUES

DOGME, MORALE, LITURGIE, DROIT CANON, ÉCRITURE SAINTE, PATROLOGIE,
HISTOIRE SACRÉE. — LÉGISLATION CIVILE-ECCLÉSIASTIQUE. — PASTORALE, PRÉDICATION,
CATÉCHISMES. — BIBLIOGRAPHIE

DIRECTEUR : **A. DENIS,** Chanoine, ancien secrétaire général de l'Evêché de Langres.

RÉDACTEUR EN CHEF : **F. PERRIOT,** Ancien supérieur du Grand-Séminaire de Langres.

Paraît à Langres, tous les jeudis

L'abonnement est de 13 fr. avec le Supplément : L'AMI DU CLERGÉ PAROISSIAL, *pour la France, l'Alsace-Lorraine, la Belgique et la Suisse, et de 15 fr. pour les autres pays; — de 8 fr. ou 10 fr. sans le Supplément, selon les pays.*

Toutes les lettres doivent être adressées à M. le chanoine DENIS, directeur de l'*Ami du Clergé*, Maison Saint-Pierre, rue Sainte-Barbe, à Langres (Haute-Marne).

QUESTIONS
de science ecclésiastique

CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Votre article sur le *Syllabus*, numéro du 28 juillet 1892, m'a pleinement satisfait. Mais de grâce, veuillez le couronner ! Oui, le *Syllabus* est-il un document infaillible ?... *Fiat lux !* Vous avez parfaitement saisi ma pensée.

R. — Dans l'article dont notre vénéré confrère veut bien nous témoigner sa satisfaction, nous avons, en réponse à ses questions, établi que le *Syllabus* est un acte du pape comme Pasteur suprême, comme Docteur réprouvant l'erreur, bien que toutes les propositions du *Syllabus* ne soient pas condamnées comme hérétiques. Nous avons laissé de côté la question de l'infaillibilité de ce document parce que les termes de la consultation ne la soulevaient pas. C'est le désir de notre confrère que nous la traitions ; c'est aussi le nôtre de la traiter et de saisir cette occasion d'écarter des idées fausses qui ont été récemment formulées et qui, à force d'être répétées, finiraient par être réputées vraies.

Pour procéder avec méthode, il nous faut avant tout mettre bien au clair les conditions auxquelles est attachée l'infaillibilité. Cela fait, nous n'aurons qu'à examiner si ces conditions sont réalisées dans le *Syllabus*.

I. LES CONDITIONS DE L'INFAILLIBILITÉ

L'infaillibilité du pape est un dogme de foi qui ne date pas du jour de sa définition. Il a toujours été cru dans l'Eglise et, avant d'être défini, il s'imposait à la foi de tous ceux qui le connaissaient comme tel. Depuis, il n'est permis à personne de ne pas le croire.

En fixant d'une manière définitive la foi de l'Eglise sur cet objet, le Concile du Vatican nous a donné la formule authentique qui exprime et toujours exprimera ce que nous devons croire. C'est ainsi qu'il en est arrivé toutes les fois qu'une définition solennelle est intervenue sur un point de dogme. Avant la définition, la foi au dogme existe ; la formule exacte n'est pas toujours assez connue ou assez comprise pour rallier tous les esprits. Mais après la définition, tout est fixé, jusqu'aux expressions; nul ne peut, sans aller contre la définition même et contre la foi, y introduire aucune modification, soit par voie d'addition, soit par voie de soustraction, soit par voie de mutation, soit par voie d'interprétation. Cette remarque a sa portée ; on le verra dans la suite.

Une autre remarque également importante est celle-ci : quand l'Eglise définit un dogme, il faut admettre qu'elle réalise dans la perfection cette loi de toute définition, à savoir que la définition soit *adéquate*, c'est-à-dire que la définition réponde exactement à l'objet et l'objet à la définition. Autrement la définition nous induirait en erreur, nous faisant voir l'objet autrement qu'il n'est. En réalité, trop étroite, elle serait fausse elle-même : une définition ne peut être juste que si elle comprend exactement son objet, rien de plus, rien de moins. Le concile du Vatican ayant défini l'infaillibilité du pape, on ne peut supposer qu'il n'aurait défini qu'une partie de cette infaillibilité, par exemple celle dont il jouit pour les dogmes de foi, et qu'il aurait laissé de côté une autre partie de la même infaillibilité, celle dont il jouit pour condamner les propositions fausses. Il a dû nécessairement embrasser dans sa définition toute l'infaillibilité du pape. De la même manière, le Concile, définissant l'infaillibilité du Souverain-Pontife, a dû en exprimer la nature, l'étendue et les conditions, de telle sorte qu'on puisse être assuré que rien de ce qui appartient essentiellement à l'infaillibilité n'a été omis. Sans cela il n'y aurait pas égalité entre l'objet de l'infaillibilité et sa définition. La définition ne serait pas adéquate ; elle ne serait pas vraie.

Ces remarques préliminaires nous amènent à conclure que, pour connaître exactement les conditions de l'infaillibilité, il nous faut les étudier dans le texte de la définition qu'en a portée le concile du Vatican, et les prendre telles qu'elles y sont formulées sans y rien modifier.

Or voici, pour la partie qui se rapporte à notre sujet, les termes de la définition de l'infaillibilité pontificale :

« Docemus et divinitus revelatum dogma esse definimus : Romanum Pontificem, cum ex Cathedra loquitur, id est cum omnium Christianorum Pastoris et Doctoris munere fungens, pro suprema sua auctoritate doctrinam de fide vel moribus ab universa Ecclesia tenendam definit, per assistentiam divinam ipsi in Beato Petro promissam, ea infallibilitate pollere, qua divinus Redemptor Ecclesiam suam in definienda doctrina de fide vel moribus instructam esse voluit. »

Si nous voulions exprimer en peu de mots le dogme de l'infaillibilité d'après la définition, nous devrions nous exprimer ainsi : « Le pape est infaillible, quand il parle *ex cathedra.* » Telle est en effet la formule qui avant la définition était communément usitée pour exprimer la croyance de l'Eglise. Le Concile l'a faite sienne, et désormais cette expression consacrée par la définition vaticane se trouve sur le même rang que les expressions « consubstantiel » pour le dogme de la Trinité, « transsubstantiation » pour celui de l'Eucharistie.

Mais l'expression pouvait donner lieu à des incertitudes, les uns exigeant plus, les autres moins, pour l'enseignement « ex Cathedra. » Le Concile a pris soin d'expliquer dans la définition même ce qu'il entend et ce qu'il faut entendre par la formule : « cum ex Cathedra loquitur. » C'est dans cette explication que sont exprimées les trois conditions requises dont nous aurons à faire l'application au *Syllabus*.

La première concerne la personne et l'office. C'est que le pape fasse l'*office de Pasteur et de Docteur de tous les chrétiens*. On exclut ainsi du privilège de l'infaillibilité la parole et l'enseignement du pape comme docteur privé. — A cette condition se rapportent les expressions qui suivent : « pro suprema sua auctoritate ; usant de sa suprême autorité. » — Comme il n'y a aucune difficulté sur cette condition, nous nous abstenons d'y insister.

La seconde condition concerne l'objet à définir. Il faut que ce soit « une doctrine concernant la foi ou les mœurs, *doctrinam de fide vel moribus.* » D'abord il s'agit d'enseignement, de *doctrine :* l'infaillibilité ne s'applique donc ni aux ordres, ni aux conseils, ni aux lois, ni aux sentences concernant les personnes ou les choses, ni aux actes d'administration, ni au choix des évêques, des cardinaux, ni à rien qui ne soit doctrine. S'il arrive qu'une doctrine se trouve contenue dans un acte de gouvernement, dans une loi, dans un ordre, la doctrine peut être infaillible et elle le sera si le Souverain-Pontife la définit comme il sera dit plus bas ; mais l'ordre, la loi, l'acte de gouvernement, comme tel, ne l'est pas. — Ensuite il faut que cette « doctrine » concerne « la foi ou les mœurs » : la foi, c'est-à-dire, ce qu'il faut croire ; les mœurs, c'est-à-dire, ce qu'il faut faire. — Il n'est pas dit que la doctrine doive être révélée. Car l'infaillibilité est annexée au magistère suprême, non seulement pour qu'il ne s'égare pas en enseignant ce qui est révélé, mais encore pour qu'il n'erre pas en défendant et en conservant le dépôt de la révélation. Or il est nécessaire que le pape, pour défendre et conserver le dépôt de la révélation, se serve de doctrines non révélées appartenant au domaine de la raison naturelle. Il a d'ailleurs la garde de tout ce qui est du domaine de la loi naturelle et du droit naturel. Il n'est donc pas nécessaire que la doctrine soit révélée, pour que le pape soit infaillible quand il la définit : il suffit qu'elle se rapporte à la foi ou aux mœurs. Toutefois, dans les matières non révélées, le pape n'est infaillible qu'en vue du dépôt révélé. Ainsi la révélation est la cause finale de l'infaillibilité en matière non révélée ; et le rapport de ces doctrines ou de ces faits d'ordre naturel avec l'objet révélé est la raison formelle qui fait rentrer ces doctrines et ces faits dans l'objet de la révélation. Mais il n'en reste pas moins vrai que l'infaillibilité s'étend à des objets non révélés. — Le pape n'est donc pas infaillible seulement, comme on l'a prétendu, quand il définit les dogmes de foi, mais encore quand il définit les devoirs de la morale soit naturelle soit révélée, et les doctrines même d'ordre naturel qui ont un rapport avec la révélation.

La troisième condition concerne la définition elle-même. Il faut que le pape « definisse » une doctrine « comme devant être tenue par toute l'Eglise, *ab universa Ecclesia tenendam definit.* » — Dans le mot « definit, » plusieurs ont voulu voir les définitions solennelles des dogmes de foi, comme la définition du dogme de l'Immaculée-Conception. S'il en était ainsi, le champ de l'infaillibilité serait bien restreint. Il ne trouverait pas occasion de s'exercer une fois en cinq cents ans. Aussi cette interprétation est-elle une restriction, que rien n'autorise, du texte du concile du Vatican. Dans le texte, il y a simplement « definit, » et non pas « solemniter definit, » ni « solemniter tanquam fidei dogma definit. » — Par une interprétation également abusive, on a prétendu que, pour qu'il y ait définition, il faut que la doctrine contraire soit déclarée hérétique et frappée d'anathème. Mais le texte ne dit rien de semblable. On n'y lit point « addita anathematis interminatione definit, » ni « sub pœna hæresis, » ni rien de semblable. — Le mot « definit » doit s'entendre au sens canonique, d'une déclaration authentique, d'un enseignement définitif de quelque doctrine à tenir. C'est le sens usuel chez les canonistes du mot « definit. » C'est le sens du mot grec « ὁριζειν » qui lui répond aussi bien pour la signification que pour l'étymologie, « definire » dérivant de « finis » commme « ὁριζειν » de « ὁρος » limite. C'est le sens que lui donnent sans difficulté les autres peuples ; et, si nous, Français, nous avons besoin d'être avertis pour ne pas ajouter à cette expression une idée de solennité

extraordinaire, c'est que dans les années de notre formation cléricale, les restes de gallicanisme qui encombraient encore le traité de l'Eglise faisaient restreindre au plus strict nécessaire le privilège que le gallicanisme niait entièrement.

Le mot » definit » est complété par les expressions « ab universa Ecclesia tenendam. » La définition ou déclaration authentique doit être telle que la doctrine définie s'impose à toute l'Eglise. — Il n'est pas dit que cette doctrine doive s'imposer comme de foi et que la doctrine contraire doive être tenue pour hérétique. Il est simplement dit que la doctrine « doit être tenue par l'Eglise universelle, » quelle que soit la note que mérite la vérité enseignée, quelle que soit la censure que mérite la doctrine opposée. — Il n'est pas dit non plus que le document par lequel le pape définit ou déclare authentiquement un point concernant la foi ou les mœurs soit adressé à toute l'Eglise, ni même à tout l'Episcopat. Il suffit que le pape enseigne une doctrine comme devant être tenue par toute l'Eglise, ce qu'il peut faire en s'adressant à un évêque individuel, comme lorsque Pie IX condamna les erreurs de Günther dans un bref à l'archevêque de Cologne et celles de Froschammer à l'évêque de Munich. Cette universalité de la doctrine et de l'obligation de la tenir peut être explicitement formulée. Elle peut aussi ressortir de la nature de la doctrine : la doctrine à tenir est, de sa nature même, universelle. Il n'est pas possible qu'une doctrine à tenir dans un pays ne soit pas à tenir dans un autre, qu'il y ait obligation de la tenir pour celui-ci et qu'il n'y ait pas obligation pour celui-là. Dès lors que le pape, faisant l'office de Docteur suprême, enseigne comme devant être tenu un point de doctrine, quand même il ne s'adresserait directement qu'à une seule personne, son enseignement est universel, parce que tous doivent tenir ce que doit tenir la personne à laquelle il s'adresse directement. La seule différence entre cette personne et les autres, c'est que la destinataire du document sait certainement ce qu'elle doit tenir et que les autres peuvent l'ignorer jusqu'à ce que la chose soit parvenue à leur connaissance. Il n'en est pas de la doctrine comme des ordres donnés. Les ordres ne lient que ceux auxquels ils sont intimés; un autre, même les sachant donnés au voisin, n'a pas à les accomplir. La doctrine, même notifiée à un seul, lie tous les autres en vertu du caractère d'universalité que nous avons noté.

A l'appui de cette exposition de la définition de l'infaillibilité, on peut faire valoir des raisons tirées d'une autre partie de la même définition. Il y est dit que le pape est investi de « l'infaillibilité même dont le divin Rédempteur a voulu que son Eglise fût pourvue pour définir la doctrine concernant la foi ou les mœurs. » En adoptant cette forme, le concile du Vatican a voulu que l'on attribuât à l'infaillibilité pontificale tout ce qui s'attribue à l'infaillibilité de l'Eglise dont elle ne diffère pas. Or l'infaillibilité de l'Eglise s'étend, de l'aveu de tous les théologiens, non seulement aux matières de foi, mais encore aux mœurs ; non seulement à ce qui est révélé, mais encore à toutes les vérités d'ordre naturel qui importent à l'exposition et à la conservation de ce qui est contenu dans le dépôt de la révélation ; non seulement aux définitions solennelles des dogmes de foi, mais à tout enseignement de vérités, à toute condamnation d'erreurs concernant la foi ou les mœurs, sous quelque qualification que ce soit.

Ajoutons que, d'après la définition du concile du Vatican, le Souverain-Pontife n'est astreint à aucune formalité ni antécédente, ni concomitante, ni subséquente. Celle à laquelle les Gallicans tenaient le plus, c'était la consultation, l'avis ou le consentement du corps épiscopal, comme si le pape ne pouvait être infaillible que par son accord avec l'épiscopat. Le concile du Vatican a écarté cette prétention en affirmant que le pape possède l'infaillibilité par l'assistance divine qui lui a été promise en la personne de Pierre, et en disant ouvertement que les définitions du pape sont irréformables par elles-mêmes, « ex sese, » et non par suite du consentement de l'Eglise. — Des autres conditions imaginées par certains théologiens, le Concile n'en requiert aucune. Il est clair que le pape prendra toujours quelque moyen tout à fait sûr pour connaître la vérité et constater la croyance de l'Eglise ; mais aucun ne s'impose comme nécessaire : l'assistance divine suffit à l'infaillibilité, quel que soit le moyen.

Les récents actes de Léon XIII, particulièrement son Encyclique sur la condition des ouvriers et son Encyclique aux Français, ont rappelé l'attention sur cette définition de l'infaillibilité. Comme ces Encycliques heurtaient bien des préjugés, il y avait dans certains esprits une tendance marquée à ne leur accorder qu'une importance secondaire. On ne pouvait ni on ne voulait mettre en question l'autorité dont elles émanaient, mais on disait et on dit encore que ce ne sont pas des documents infaillibles ni par conséquent irréformables, ce qui permet d'espérer qu'un jour ils seront réformés et, en attendant, de n'en tenir compte qu'autant qu'il le faut pour ne pas manquer de respect à la personne auguste du Souverain-Pontife. On a fait autrefois les mêmes difficultés contre le *Syllabus* et pour des motifs semblables. Nous allons montrer que le *Syllabus* est un document infaillible.

II. L'INFAILLIBILITÉ DU « SYLLABUS »

A. — Pour établir l'infaillibilité du *Syllabus*, nous n'avons plus qu'à montrer qu'il réunit les trois conditions de l'infaillibilité ci-dessus exposées.

1° Il émane du pape comme Pasteur suprême et Docteur de tous les chrétiens. Nous l'avons prouvé tout au long dans notre réponse du 23 juillet.

2° Il s'agit de doctrine concernant la foi ou les mœurs.

Chaque proposition du *Syllabus* est une erreur doctrinale, comme on le voit en les parcourant une à une. Il en est quelques-unes qui expriment des faits, comme la vingt-troisième : « Les Souverains-Pontifes et les Conciles œcuméniques ont dépassé les limites de leur pouvoir; ils ont usurpé les droits des princes; et ils ont même erré dans les définitions concernant la foi ou les mœurs. » Mais il est facile de voir que chacune des parties de cette proposition, outre l'élément de fait qu'elle contient, renferme aussi un élément de droit, et que c'est cet élément doctrinal qui fait toute l'importance du fait. Ainsi la première et la seconde partie ne peuvent être historiquement affirmées ou niées en fait sans qu'il ait été déterminé en droit et quant à la doctrine quels sont le pouvoir des Souverains-Pontifes et les droits des princes. La troisième partie affirmant que les Souverains-Pontifes et les Conciles ont erré dans les définitions concernant la foi ou les mœurs, ne peut être affirmée ou niée en fait sans qu'on ait établi en droit et doctrinalement quelle devait être la définition à porter. Voilà déjà un élément doctrinal. Il en est un autre plus important, la conséquence à tirer de ces affirmations de fait, savoir qu'on pourrait résister à l'autorité des Souverains-Pontifes et Conciles qui dépasseraient ainsi les limites de leur pouvoir, et tenir pour douteuses ou non avenues leurs définitions qui pourraient être erronées. Ces conséquences formellement incluses dans le fait appartiennent à la doctrine. — On peut faire des remarques analogues sur la proposition trente-huitième : « Trop d'actes arbitraires de la part des pontifes romains ont poussé à la division de l'Eglise en orientale et occidentale. » Cette assertion de fait suppose résolue la question de droit, c'est-à-dire de doctrine, de la nature et de l'étendue des droits du Souverain-Pontife, et elle contient implicitement un jugement, c'est-à-dire une doctrine sur la nature du schisme grec. — Dans la proposition soixante-quinzième : « Les fils de l'Eglise chrétienne et catholique disputent entre eux sur la compatibilité de la royauté temporelle avec le pouvoir spirituel, » le fait affirmé que les catholiques disputent entre eux sur ce sujet signifie qu'on peut affirmer l'incompatibilité et rester bon catholique, ce qui est une doctrine.

Les doctrines formulées dans ces propositions concernent toutes la foi ou les mœurs. Toutes en effet ont trait à ce qu'il faut tenir ou à ce qu'il faut faire. Certaines séries appartiennent en totalité à la révélation, comme les paragraphes concernant l'Eglise, les rapports de l'Eglise et de la société civile, le mariage chrétien. D'autres séries appartiennent en même temps à la révélation et à la raison naturelle, comme celles concernant le panthéisme, le naturalisme, le rationalisme absolu ou modéré, l'indifférentisme, la morale naturelle et révélée. En quelques-unes, aux données révélées et philosophiques se mêlent des éléments de fait. En toutes il y a un rapport avec la croyance ou avec l'action. Les doctrines qui y sont contenues ne sont pas de pures spéculations ou de simples assertions scientifiques sans conséquence pour la conduite ou sans rapport avec la foi. Toutes ont une portée pratique. La chose est si évidente qu'il est inutile d'y insister.

3° Il y a dans le *Syllabus* définition de doctrines comme devant être tenues par toute l'Eglise. C'est sur ce point qu'on a élevé le plus de difficultés.

S'il n'y avait de définitions que les définitions solennelles de dogmes de foi, le *Syllabus* ne définirait rien. Car il n'offre aucune des formes extérieures de ces définitions solennelles. Il n'a pas même la forme d'une Encyclique aux évêques. Il ne contient aucune des formules qu'emploient ordinairement les Souverains-Pontifes dans leurs décrets, aucune clause, aucune sanction, aucune qualification particulière des erreurs. Mais nous avons montré que l'infaillibilité ne se limite pas à ces définitions solennelles.

S'il fallait pour une définition que la vérité fût enseignée comme étant de foi et l'erreur condamnée comme hérétique, le *Syllabus* ne serait pas davantage une définition. Il y a bien dans le *Syllabus* plusieurs erreurs qui sont des hérésies; mais toutes ne sont pas dans ce cas. Et le *Syllabus* ne déclare aucunement hérétiques celles qui le sont en réalité. Il ne fait qu'enregistrer sous des titres particuliers, des propositions qui sont caractérisées d'erreurs par le titre général du *Syllabus*. Mais l'infaillibilité s'applique à la condamnation des erreurs inférieures à l'hérésie comme à l'enseignement de vérités inférieures au dogme de foi.

Si pour une définition il fallait que chaque proposition fût qualifiée, comme on le voit dans la condamnation des erreurs du Synode de Pistoie, le *Syllabus* ne contiendrait pas de définition; car aucune de ses propositions n'est accompagnée de la censure qu'elle mérite. Mais nous avons vu qu'il n'est aucunement requis que la doctrine soit qualifiée.

Mais si, pour une définition, il suffit que le pape fasse connaître clairement que telle doctrine précise doit être tenue, ou, ce qui revient au même, doit être réprouvée par l'Eglise universelle, nul doute que le *Syllabus* ne contienne autant de définitions qu'il contient de propositions. Chacune de ces propositions est en effet la formule d'une doctrine que le pape, comme Docteur suprême, déclare être une erreur : ce qu'il fait 1° par le titre du *Syllabus* : « Syllabus complectens præcipuos nostræ ætatis errores; » 2° par les Allocutions consistoriales, Encycliques et autres Lettres apostoliques auxquelles il renvoie en général dans le titre du *Syllabus* et en particulier à la suite de chaque proposition : dans ces documents, en effet, il signale et réprouve ces erreurs. — Il veut que ces erreurs soient tenues comme

fausses, et conséquemment les vérités contradictoires tenues comme vraies par toute l'Eglise. Car 1° il n'a pas eu d'autre but en les signalant dans ses Allocutions, Encycliques et autres Lettres apostoliques, que d'en écarter tous les fidèles; 2° la lettre du cardinal Antonelli dit que « comme il peut arriver que tous les actes pontificaux ne parviennent pas à tous les Ordinaires, le Souverain-Pontife a voulu que l'on rédigeât un *Syllabus* de ces mêmes erreurs destiné à être envoyé à tous les évêques du monde catholique, afin que ces mêmes évêques eussent sous les yeux toutes les erreurs et les doctrines pernicieuses qui ont été réprouvées et condamnées par lui : pourquoi ce soin de collectionner les erreurs condamnées et d'en envoyer le catalogue à tous les évêques du monde catholique, si ce n'est pour qu'il serve de règle à ces évêques pour les renseigner et pour que, par l'intermédiaire des évêques, les fidèles règlent leur croyance sur l'enseignement du pape ? Les fidèles, en effet, sont obligés d'obéir aux constitutions et décrets pontificaux qui condamnent les erreurs contraires à la foi, quand même elles seraient inférieures à l'hérésie. C'est ce qu'a rappelé le concile du Vatican à la fin de sa constitution *de fide :* « Quoniam vero satis non est hæreticam prævitatem devitare, nisi ii quoque errores fugiantur qui ad illam plus minusve accedunt; omnes officii monemus servandi etiam Constitutiones et Decreta quibus pravæ ejusmodi opiniones, quæ isthic diserte non enumerantur, ab hac sancta Sede proscriptæ et prohibitæ sunt. » Le *Syllabus* n'est pas nommément désigné; mais il rentre évidemment dans la catégorie des constitutions et décrets par lesquels le Saint-Siège condamne et proscrit les erreurs. Et comme de toutes ces constitutions et décrets, c'était alors le plus actuel, celui qui était le plus attaqué, il n'y a aucun doute que les Pères du Concile ne l'aient eu spécialement en vue. Le *Syllabus* s'imposait donc aux évêques et aux fidèles comme règle de leur croyance, et ainsi se vérifiait la condition exigée pour l'infaillibilité : que le Souverain-Pontife définisse une doctrine comme devant être tenue par toute l'Eglise.

Le *Syllabus* répond donc parfaitement à toutes les parties de la définition de l'infaillibilité : il émane du pape faisant office de Pasteur et Docteur suprême de tous les chrétiens; il traite de doctrines concernant la foi et les mœurs; enfin c'est un acte par lequel le pape définit ce que l'Eglise entière doit tenir sur les doctrines qu'il contient. La conséquence est que le *Syllabus* est infaillible.

B. — Les objections que l'on a soulevées contre l'infaillibilité du *Syllabus* se rapportent à l'une ou à l'autre des trois conditions ci-dessus exposées.

1° On a dit que ce n'était point un acte du pape comme Pasteur et Docteur suprême. Et pour l'établir, on a fait remarquer qu'il ne porte ni la suscription en tête, ni la signature du pape. — Cette objection suppose que le pape, pour promulguer ses enseignements, serait astreint à quelque forme spéciale. Or, nous avons vu qu'il n'en est rien. Peu importe le mode par lequel il nous les notifie et nous fait savoir qu'ils émanent de lui. Dans le cas présent, nous avons plusieurs données certaines que l'on peut lire dans notre réponse du 23 juillet dernier (p. 449 et suiv.).

On a encore fait valoir cette raison que ce n'est point le pape qui l'a rédigé, mais une commission particulière. Or c'est à la personne même du pape, et non à d'autres, qu'est attaché le privilège de l'infaillibilité. — Mais le pape, n'étant astreint à l'emploi d'aucun moyen pour la rédaction de ses enseignements infaillibles, peut aussi employer les moyens qu'il lui plaît. C'est à lui seul de juger, le Saint-Esprit l'assistant comme Notre-Seigneur l'a promis, si la vérité est suffisamment exprimée. Mais du moment qu'il sanctionne un document même préparé par d'autres mains, ce document est la parole du Pasteur et Docteur suprême. Pour le *Syllabus*, c'est lui qui a ordonné de le composer; ce catalogue a été dressé sur ses propres Allocutions, Encycliques et autres Lettres; enfin il l'a adressé à tous les évêques pour leur servir de règle. C'est plus qu'il n'en faut pour que le *Syllabus* émane du Pasteur et Docteur suprême.

On a encore voulu tirer un argument de ce que l'envoi n'a été fait que par le cardinal Antonelli et non par le pape : d'où l'on conclut que ce n'est point le pape qui en a pris la responsabilité. — Mais il est évident que le cardinal secrétaire d'Etat n'a fait qu'exécuter un ordre et que son action en cette circonstance n'a rien eu de personnel; c'est le pape qui a vraiment adressé le document aux évêques par l'intermédiaire de son secrétaire d'Etat.

C'est donc bien du pape comme Pasteur et Docteur suprême qu'émane le *Syllabus*.

2° Pour nier l'infaillibilité du *Syllabus*, on s'est encore appuyé sur son contenu. On a dit que les propositions du *Syllabus* n'appartiennent pas ou au moins qu'elles n'appartiennent pas toutes à la révélation, et que conséquemment elles ne rentrent pas ou qu'elles ne rentrent pas toutes dans l'objet de l'infaillibilité. On a ajouté que, si quelques-unes seulement appartiennent à cet objet, l'absence d'indications qui permettent de les discerner fait qu'il plane sur toutes un doute qui ne permet de tenir aucune d'entre elles pour infaillible. — Cette objection suppose à tort que l'infaillibilité est restreinte à ce qui est révélé : nous avons vu qu'elle s'étend à des vérités d'ordre naturel nécessaires à l'exposition ou à la défense de la révélation.

Quand il y aurait dans le *Syllabus* des propositions qui ne feraient point partie de l'objet de l'infaillibilité, ce ne serait pas une raison pour ne pas affirmer en bloc l'infaillibilité du *Syllabus*, sauf à chercher dans le détail quelles sont les propositions qui ne seraient pas infaillibles. Il

faut bien qu'on agisse ainsi pour des documents qui sont certainement infaillibles pour tout ce qui regarde la foi et les mœurs, mais dans lesquels se trouvent des assertions d'une autre nature. La difficulté de dire d'une façon précise ce qui est et ce qui n'est pas infaillible n'empêche pas d'accepter l'infaillibilité de l'ensemble. Dans le *Syllabus* le discernement, s'il y avait lieu de le faire, serait plus facile que partout ailleurs, parce que la doctrine y est complètement isolée et sans aucun mélange.

3° On a prétendu que le Souverain-Pontife, dans le *Syllabus*, n'a rien défini. Il s'est borné à un catalogue de propositions dont il détourne les fidèles, mais il ne spécifie aucunement de quelle nature est l'opposition de chacune avec la vérité. Ainsi il avertit ; il ne définit pas. Une définition d'ailleurs devrait être sanctionnée par l'anathème ; or, il n'y a pas trace de sanction ou d'anathème dans le *Syllabus ;* il n'y a donc pas non plus de définition. — Nous avons vu que ni la qualification des propositions, ni l'anathème ne sont nécessaires pour qu'il y ait définition au sens canonique du mot. Il y a définition si le pape déclare quelle est la doctrine à tenir. Or, le pape le fait dans le *Syllabus* en formulant les erreurs à fuir. D'ailleurs pour engendrer l'obligation, l'enseignement du pape n'a besoin d'aucune sanction. La vérité étant authentiquement constatée, l'intelligence doit l'accepter parce qu'elle est la vérité. C'est la vérité qui est la règle de l'intelligence ; pour que nous soyons liés dans notre intelligence par l'obligation d'admettre une vérité, il suffit que cette vérité nous soit connue comme telle. Il n'en est pas de même d'un ordre qui s'adresse à la volonté : pour qu'il nous lie, il faut que le supérieur exprime sa volonté de nous obliger. Pour que nous soyons liés par la doctrine définie, il n'est aucunement besoin que le pape exprime sa volonté d'obliger ; il suffit qu'il enseigne, comme Docteur suprême, une vérité ou qu'il condamne une erreur. L'obligation découle de cet enseignement comme une conséquence nécessaire. Conséquemment il importe peu que le pape, enseignant l'Eglise, avertisse ou commande, ou même qu'il se contente d'exposer la doctrine comme a coutume de le faire Léon XIII dans ses Encycliques, l'obligation est la même dans tous les cas. Et, dès lors qu'il y a pour les fidèles obligation d'admettre les doctrines enseignées, il faut qu'elles soient garanties par l'infaillibilité.

Les objections contre l'infaillibilité du *Syllabus* sont, comme on le voit, sans valeur. Cette infaillibilité est d'ailleurs établie sur la définition du concile du Vatican. Il nous faut donc l'admettre. Cette obligation ne saurait être pénible qu'à ceux qui auraient quelque attache aux doctrines qui y sont condamnées. Nous pensons bien qu'il n'y en a pas un parmi nos lecteurs.

Q. — Les Statuts de notre diocèse (articles sur le jeu) s'expriment ainsi :

« Nous leur défendons (à tous ecclésiastiques) tout jeu dans les réunions qui ont lieu à l'occasion des *conférences,* ou des *services funèbres,* ou de l'*adoration perpétuelle.* »

Voilà l'article textuel. Monseigneur à plusieurs reprises a défendu particulièrement et très expressément tout jeu à l'occasion des Adorations, non seulement au presbytère de la paroisse où elles ont lieu, mais encore *entre assistants à l'adoration,* et, la fête terminée, dans des presbytères voisins.

Ce principe posé, je me permets de vous poser la question suivante :

1° Un prêtre du diocèse qui enfreindrait l'article des statuts tel quel, serait-il coupable de faute vénielle ?

2° Le prêtre qui après les défenses réitérées de son évêque en ce qui concerne *les jours d'adoration* s'obstinerait à n'en pas tenir compte, v. g. sous prétexte qu'il vaut mieux jouer que médire, calomnier, etc., etc., pécherait-il gravement ? (Notez que Monseigneur, je l'ai à peu près dit, a parlé souvent de cet abus pendant les retraites et ailleurs).

3° Etant donné que pour gagner une indulgence plénière, indépendamment des autres conditions, il faut la haine du péché véniel, un *prêtre,* respectueux de l'ordonnance pour les jours d'adoration, mais ne s'occupant pas du reste de l'article, et un *second* foulant tout aux pieds, sous les meilleurs prétextes, pourraient-ils prétendre, tout en suivant leur ligne de conduite respective, au gain d'une indulgence plénière ?

R. — Les questions posées dans la consultation se rapportent à deux chefs : 1° quelle est la vraie interprétation de la loi ; 2° ceux qui l'enfreignent peuvent-ils gagner l'indulgence plénière.

Sur le premier point, la première règle d'interprétation est le texte même de la loi. Or la loi se sert de l'expression « à l'occasion de... ». Peut-on dire que des prêtres qui, après avoir assisté à l'une des cérémonies énumérées, se transportent dans un autre presbytère tombent sous la prohibition du statut ? Si l'on ne tenait compte que du texte et de la manière commune d'entendre les choses, on répondrait négativement. Car, une fois la cérémonie terminée et les assistants ayant quitté le lieu où elle a été célébrée, leur réunion dans un autre presbytère est étrangère à la cérémonie et paraît être sans lien juridique avec elle. Toutefois l'expression « à l'occasion de... » peut inspirer quelque doute. C'est à l'occasion de la cérémonie et pour elle que les prêtres se sont réunis, c'est à l'occasion de cette même cérémonie que, se trouvant réunis, ils se donnent le mot pour se rencontrer ailleurs et qu'ils s'y transportent. Le texte, par lui-même, tout en permettant de supposer que la loi ne s'étend pas jusque-là, laisse néanmoins quelque place au doute.

Le texte laissant des doutes, la meilleure règle d'interprétation est la parole du législateur. Or la parole du législateur nous fait savoir que le cas est enfermé dans la loi et que le statut l'a visé en défendant tout jeu dans les réunions qui ont lieu à l'occasion des adorations. Pour que cette interprétation fasse loi, il suffit qu'elle soit authentiquement promulguée. L'est-elle ? Il le semble, au moins pour la cerémonie de l'adoration perpétuelle, d'après les termes de la consultation.

Sur le second point, il importe de noter que le péché véniel n'empêche pas absolument qu'on gagne l'indulgence plénière, mais seulement qu'on la gagne plénièrement. Encore serions-nous porté à limiter cette restriction au cas où celui qui gagne l'indulgence en conserve pour lui le bénéfice et non au cas où il l'applique à un sujet qui n'apporte aucun obstacle à l'application intégrale de l'indulgence, par exemple, à une âme du Purgatoire. Voici sur quoi se fonde notre opinion.

On peut, en fait d'indulgences, distinguer le gain de son application. C'est une chose évidente, puisqu'on peut gagner l'indulgence pour soi ou pour un autre et l'appliquer par un acte distinct ou à soi ou à autrui. La question est de savoir si le péché véniel est un obstacle au gain total de l'indulgence plénière, ou seulement à son application totale. Dans le premier cas, l'indulgence plénière n'étant gagnée que partiellement, elle ne peut être appliquée plénièrement à personne. Dans le second cas, étant gagnée plénièrement, elle ne peut être appliquée plénièrement à celui qui l'ayant ainsi gagnée a quelque attache au péché véniel, parce que la peine ne peut être remise sans la faute ; mais rien n'empêche que, gagnée plénièrement, elle ne profite plénièrement à celui qui n'y apporte aucun obstacle. Il faut donc voir si c'est au gain de l'indulgence ou à son application que nuit le péché véniel. Il nous semble qu'il ne fait pas obstacle au gain, mais à l'application de l'indulgence plénière. En effet, le gain de l'indulgence dépend de l'accomplissement des conditions imposées. Or, l'exemption de péché véniel ou d'attache au péché véniel ne fait point partie des conditions imposées pour aucune indulgence, et jamais l'Eglise ne l'imposera à cause de l'impossibilité morale qu'il y aurait dans la plupart des cas à gagner l'indulgence. Il est en effet moralement impossible à la plupart des hommes de n'avoir absolument aucune attache à aucune chose véniellement prohibée. La conclusion est que l'indulgence plénière peut être gagnée comme telle, c'est-à-dire plénièrement, par quelqu'un ayant un péché véniel sur la conscience ou une attache à quelque péché véniel. Mais s'il se l'applique à lui-même, les autres peines lui seront remises, non toutefois celle qui répond au péché véniel non remis, et ainsi l'application de l'indulgence plénière ne sera que partielle.

Ces préliminaires posés, nous répondons ainsi aux questions particulières :

Ad I. Contrevenir à une défense légitimement portée par le législateur est, en soi, certainement un péché, à moins qu'on n'ait une excuse proportionnée à la gravité de la défense. Ici nous n'en voyons pas.

Le péché ne serait que véniel, la défense ne semblant pas être portée *sub gravi* et la matière étant supposée n'être pas grave ni en elle-même ni dans les circonstances. Mais,

Ad II. Des circonstances pourraient faire que le péché devienne grave. Ainsi s'obstiner à ne tenir aucun compte des défenses réitérées de l'évêque pourrait facilement dégénérer en mépris de l'autorité épiscopale, ou causer du scandale en affaiblissant le respect et la soumission à l'égard de l'autorité. Ce mépris et ce scandale pourraient aller jusqu'à la gravité nécessaire pour un péché mortel.

Dans le cas présent, il ne semble pas qu'il en soit ainsi, à en juger du moins par les excuses auxquelles on a recours. Chercher une excuse, c'est reconnaître l'autorité qui prohibe la chose, ce qui écarte du même coup et le mépris de l'autorité et le scandale que donnerait ce mépris.

Que vaut l'excuse ? S'il ne s'agissait que du principe, et si, en pratique, on était dans la nécessité de choisir entre jouer ou médire, l'excuse serait excellente. Jouer malgré la défense de l'évêque est opposé à une loi positive obligeant véniellement, tandis que médire est opposé à un précepte de droit divin naturel et oblige gravement de sa nature. Acculé à la nécessité ou de jouer malgré la défense ou de médire, on devrait choisir de jouer. Et en jouant on ne violerait pas même la défense positive, parce que dans le conflit de deux lois, c'est la plus élevée qui l'emporte et la loi inférieure cesse d'obliger.

Mais est-on acculé à cette nécessité ? Aucunement. Car on peut bien quitter la compagnie et retourner chez soi, tenir des propos édifiants ou, à tout le moins, indifférents, vaquer à quelque conversation ou autre occupation utile. Il n'y a donc pas de nécessité qui excuse de la désobéissance à la prohibition du statut.

Ad III. Le second ne pourrait prétendre au moins à l'application intégrale de l'indulgence plénière. Il pourrait, plus probablement à notre avis, la gagner plénièrement et l'appliquer plénièrement à une âme du Purgatoire, conformément à ce qui a été dit plus haut.

Mais il pourrait arriver que, même en accomplissant les autres conditions, il ne gagnât ni l'indulgence plénière, ni une partie de cette indulgence, parce que sa conduite accuserait un mépris de l'autorité ou causerait un scandale grave.

Q. — Je lis dans l'abrégé de théologie de l'abbé Berthier :

1° Au numéro 1651, qu'en France, quand un curé délivre à un de ses confrères l'attestation des publications de bans, il est censé, d'après la coutume, l'autoriser à bénir le mariage. Or plusieurs de mes confrères pensent, comme moi, qu'ils n'ont jamais entendu parler de cette coutume, et qu'il faut une autorisation formelle où le curé des futurs époux dise au prêtre, qui n'est point leur propre curé en aucune façon, et à qui ils demandent de les marier : Je vous autorise à bénir le mariage d'un tel et d'une telle ;

2° Au même numéro 1651, qu'un curé délégué par un de ses confrères pour bénir le mariage d'époux dont il n'est pas le propre curé, peut subdéléguer son vicaire, s'il n'a pas été délégué lui-même pour une raison personnelle.

D'après Mgr Bouvier, p. 368, quand le propre curé des futurs délègue sans restriction, le curé délégué peut

subdéléguer *alium sacerdotem qui matrimonio assistat.* Il me semble alors que le curé délégué peut subdéléguer non seulement son vicaire (selon l'abbé Berthier), non seulement un prêtre qui assiste au mariage (selon Mgr Bouvier), mais *alium sacerdotem,* par exemple un de ses confrères voisins, quoique non assistant au mariage.

Donc 1° Pour bénir un mariage, le curé qui n'est pas le propre curé, a-t-il besoin d'une autorisation formelle, ou le relevé des bans qui lui est simplement envoyé peut-il lui suffire comme autorisation ?

2° Si le curé délégué est obligé de s'absenter, peut-il subdéléguer un de ses confrères voisins ?

R. — Ad I. La simple attestation de la publication des bans ne saurait, par elle-même, tenir lieu de la délégation nécessaire pour que l'assistance au mariage soit valide. Elle a un objet tout différent et rien ne permet de regarder la délégation comme incluse dans cette attestation.

La coutume ne peut mettre dans un texte ce qui n'y est pas. Si le propre curé, en attestant la publication des bans, n'a pas eu l'intention de déléguer et de notifier sa délégation, la coutume ne peut faire que l'attestation vaille délégation. Mais la coutume peut servir à interpréter un texte. S'il est reçu et pratiqué que le curé entend, par la remise de cette attestation, déléguer son confrère pour le mariage, l'attestation suffira. Seulement, il faut que cette coutume soit certaine, et qu'on ait la certitude que le curé a voulu s'y conformer. La coutume existât-elle généralement, il suffit que le curé ne veuille pas s'y conformer dans un cas déterminé pour que la délégation n'existe pas. On voit par là combien il serait dangereux, même la coutume étant prouvée, de se fier à elle pour des cas qui offriraient quelque difficulté. Il est bien plus sûr et même nécessaire à un curé qui n'est le curé d'aucun des deux futurs de s'assurer, d'une manière explicite, la délégation du curé de l'une des deux parties.

Mais la coutume existe-t-elle ? C'est une question de fait. En matière de fait on ne doit pas présumer. Toutefois nous pouvons faire valoir ici une grave présomption contre elle. Il est rare qu'on ait à adresser le certificat de publications de bans à un curé qui serait étranger aux deux époux. Dans presque tous les cas, c'est le curé de l'un d'eux, ordinairement celui de l'épouse, qui fait le mariage. Etant curé de l'un des eux, il n'a besoin d'aucune délégation. Le curé de l'autre partie ne peut faire obstacle à ce qu'il assiste au mariage d'un paroissien ou d'une paroissienne qui dépend de lui. Ce curé de l'autre partie n'a qu'une chose à faire, et elle est suffisante, c'est d'envoyer le certificat de la publication de bans. Cet envoi conséquemment ne constitue aucunement la délégation, et il ne peut servir à établir la coutume qui interpréterait l'envoi du certificat comme une délégation. Il n'y a qu'un genre de cas où cet envoi pourrait signifier, non pas une délégation, mais un consentement, un acquiescement à ce que le confrère fasse le mariage. C'est le cas où celui-ci serait le curé de l'époux, la coutume étant que le mariage soit célébré par le curé de l'épouse. Comme cette coutume donne un certain droit au curé de l'épouse, l'envoi du certificat sans réclamation aucune de sa part peut signifier qu'il acquiesce à ce que son confrère, le curé de l'époux, assiste au mariage.

Le cas étant rare où le curé qui fait le mariage est étranger aux deux époux, il est dificile d'avoir la série de faits nécessaire pour créer ou prouver la coutume. En conséquence le curé qui doit faire un mariage, sans être le curé de l'un des deux époux, doit s'assurer la délégation du curé de l'une au moins des deux parties. Et cela, d'autant plus qu'en cette matière la délégation interprétative serait nulle, c'est-à-dire qu'on ne pourrait se baser sur ce que le curé en question *aurait donné délégation* si on le lui avait demandé. Il faudrait qu'on pût dire qu'il a *tacitement donné délégation* en envoyant le certificat.

Ad II. Ce que dit le P. Berthier est conforme à l'enseignement des auteurs qui traitent la question au point de vue du vicaire. Nous ne voudrions pas étendre la faculté de subdéléguer au-delà du vicaire. Voici notre raison.

C'est un principe général qu'un délégué ne peut subdéléguer, à moins qu'il n'y soit autorisé par le droit ou par le supérieur qui délègue. Il n'y a rien dans le droit qui autorise la subdélégation dans le cas présent. L'autorisation ne semble pas non plus accordée par le curé qui délègue.

Que le vicaire puisse recevoir commission de son curé pour assister au mariage pour lequel le curé est délégué, quand la délégation n'est pas donnée en vue de la personne, cela se conçoit assez. Le vicaire ne fait qu'un avec le curé, en ce sens qu'il est l'aide du curé pour l'universalité des causes paroissiales. La délégation s'adresse au curé pris moralement, c'est-à-dire au curé ou à son vicaire qui ne fait qu'un avec lui pour l'administration de la paroisse.

Mais, pour un prêtre étranger, il n'y a plus la même raison. Voilà pourquoi nous ne croirions pas sûr de suivre l'opinion qui permettrait de déléguer quelque prêtre que ce soit.

Pour éviter tout inconvénient et toute incertitude, il serait bon de solliciter ou d'accorder les délégations de cette espèce en ces termes : « Nous déléguons pour assister au mariage de N..., notre paroissien, X..., curé de... ou tout autre prêtre qu'il lui plaira d'en charger. »

Q. — 1° Dans ma paroisse et dans notre diocèse, on admet, comme parrains et marraines, beaucoup d'enfants qui n'ont pas fait la première communion.

Est-ce canonique ?

Quel âge est de rigueur pour être parrain ?

2° Un parrain ne pouvant pas assister à un baptême peut déléguer quelqu'un à sa place.

Doit-il signer sur le registre comme parrain ou doit-il ajouter : délégué par un tel, parrain ?

R. — Ad I. La première communion n'est pas une condition requise pour être parrain ou marraine. Mais la nature de l'office de parrain de-

mande que le parrain et la marraine possèdent au moins l'essentiel de l'instruction religieuse.

Le Rituel dit de plus qu'il est très convenable que le parrain et la marraine aient atteint l'âge de la puberté et qu'ils aient reçu le sacrement de Confirmation.

Avec la coutume de ne faire confirmer les enfants qu'après la première communion, ceux qui ne l'ont pas encore faite manquent au moins de cette condition. Mais, le Rituel ne l'exigeant qu'à titre de haute convenance, « maxime convenit, » on peut passer outre, surtout si, avec un enfant pour parrain ou pour marraine, il y a une grande personne pour l'autre office.

Ad II. Celui qui est délégué par le parrain ou la marraine assiste au baptême comme mandataire de celui qui l'a délégué. Le vrai parrain n'est pas le mandataire. Ce n'est pas le mandataire qui contracte l'empêchement de parenté spirituelle, mais celui qui lui a donné procuration de le remplacer au baptême.

Il importe donc beaucoup, et pour la vérité et pour l'empêchement, que la qualité de mandataire soit nettement exprimée dans le corps de l'acte et que le nom du vrai parrain y soit inséré. Quant à la signature, il importe peu que le mandataire ajoute cette qualité à son nom. Ce serait toutefois une bonne précaution. Il pourrait signer : Par procuration d'un tel, N., ou N., mandataire d'un tel.

Q. — Pierre a travaillé un mois entier ou deux dans les ateliers de l'usine de C. paroisse de C.

Au bout de ce mois, il rentre chez lui, pour s'y marier et y rester. Est-il tenu à se faire publier dans la paroisse où il a séjourné quinze jours, un mois, deux mois, trois mois, etc. ?

R. — Pour qu'on soit obligé de faire publier les bans dans la paroisse que l'on a quittée, il faut y avoir séjourné au moins six mois. Il n'y a donc pas lieu de le faire pour le cas présent.

Q. — Permettez-moi de vous soumettre quelques questions de théologie relatives au quatrième commandement.

1° D'après saint Thomas, cité par Bonal (tome v, p. 574), la piété est « virtus moralis, quâ debitum honorem et obsequium exhibemus *a*) parentibus, tanquàm auctoribus nostris post Deum ; *b*) superioribus, etc. » Or, tous les théologiens enseignent que, *titulo pietatis*, les enfants ne doivent pas seulement respecter leurs parents et leur obéir, mais encore les aimer. — Comment concilier cela avec la définition de saint Thomas ? En quoi cet amour commandé à l'égard des parents par la piété, vertu morale, diffère-t-il de la vertu théologale de charité ?

2° Un enfant qui hait ses parents, ou qui ne les secourt pas dans leurs besoins, commet-il deux péchés d'espèce différente, l'un contre la charité, et l'autre contre la piété *filiale ?*

3° Je lis dans Gury que c'est aussi *titulo pietatis* que les parents sont tenus d'aimer leurs enfants. Cette piété, du côté des parents, a-t-elle un nom particulier ?

R. — Ad I. Tous les théologiens enseignent que les enfants doivent *aimer* et respecter leurs parents et, de plus, leur obéir. En cela ils ne sont pas en désaccord avec saint Thomas, dont ils ne font que reproduire l'enseignement. En effet, après avoir montré que la *piété* est une vertu spéciale, qui « parentibus et patriæ, et his quæ ad hoc ordinantur, officium et cultum impendit, » il ajoute que la piété est une certaine protestation de l'amour que nous avons pour nos parents (2, 2, q. 101, ad 1). Cet amour nous est commandé par la nature, à cause du bienfait de l'existence que nous tenons d'eux. Il doit être intérieur et se manifester extérieurement par des actes, suivant les circonstances.

Cet amour de piété est différent de l'amour de charité, parce que l'objet formel du premier est distinct de l'objet formel du second. La piété nous oblige à aimer nos parents, *in quantum sunt principium nostri esse ;* la charité nous oblige à aimer le prochain et nos parents aussi, *in quantum bonum divinum per creationem et gratiam participant suntque divinæ beatitudinis capaces.* D'où les enfants doivent à leurs parents un amour double, commandé par la piété et par la charité. De là :

Ad II. Un enfant qui hait ses parents et se rend coupable envers eux d'actes contraires à la charité due au prochain, pèche doublement, et contre la charité, et contre la piété filiale. Celui qui ne secourt pas ses parents dans leurs besoins pèche au moins contre la piété. Il peut se faire qu'il ne pèche pas contre la charité. (Cl. Marc, n° 694).

Ad III. De même que le précepte de la piété qui regarde premièrement les parents, en tant qu'ils sont principes de notre existence, s'étend *secondairement* à ceux qui de quelque manière nous tiennent lieu de parents, comme les pasteurs, les magistrats, les maîtres, etc. ainsi il contient *implicitement* les devoirs des parents envers les enfants. La piété des parents envers leurs enfants ne diffère pas dans son objet formel de la piété des enfants envers les parents. Car de même que les enfants doivent aimer leurs parents, comme étant la cause de leur existence, ainsi les parents « etiam in filiis communem stirpem et progenitorum suorum propaginem quodammodo revereri debent. » (Lemkulh 777). C'est pourquoi les obligations des parents envers les enfants découlent de la vertu de piété, qui n'a pas d'autre nom que le sien.

Q. — J'ai l'honneur de vous prier de répondre au plus tôt au cas suivant compliqué, ce me semble, et assez pressant :

« Héritier d'un oncle prêtre, mort à l'âge de 88 ans et quelques mois, prêtre selon le cœur de Dieu, dont la vie entière a été dépensée dans les œuvres de zèle, et l'argent en œuvres de charité, je trouve parmi ses papiers les suivants que je transcris tels quels :

« 7 juillet 1890.

« Je charge mon héritier de..... de..... de..... (et puis :) *de payer au couvent de X... pendant deux ans et demi la pension pour Mlle X..., ma petite nièce.* »

Suivent quelques autres dispositions qui ne sauraient

embarrasser. Après la signature du défunt, suivent sur la même feuille trois lignes ainsi conçues :

« Pour X... (la petite nièce) dont je parle plus haut, mon héritier donnera, au lieu de payer la pension au couvent, la somme de mille francs si elle se fait religieuse.

« Fait le 4 septembre 1890. « Signature. »

A cette première feuille en est jointe une seconde portant deux quittances émanant de M^{me} la supérieure dudit couvent, dont la première datant du treize juillet 1890 accuse réception de la somme de mille francs pour frais d'éducation de M^{lle} X... et dont la seconde datant du *dix-huit avril 1891* accuse réception d'une nouvelle somme de mille francs pour une partie de la dote de X... *qui désire se fixer dans la communauté.*

Inde perplexitas !

Il me semble que c'est une affaire d'interprétation, et comme dans ces cas-là on doit s'en tenir à l'avis des plus savants et des plus expérimentés, je m'adresse à votre Revue espérant que la solution du cas pourra tranquilliser ma conscience d'héritier et de prêtre.

Notez que mon oncle, vers la fin de sa vie et depuis quelque temps, n'avait plus la pleine lucidité d'esprit (chose peu rare aux vieillards de son âge), à tel point qu'on devait quelquefois le surveiller attentivement dans les exercices où l'attention est le plus nécessaire.

N'aurait-il pas, par oubli, manqué d'effacer le codicille mentionné plus haut, et annulé, ce me semble, par le versement de mille francs fait à une date postérieure?

P. S. — Une interprétation de quelque nature qu'elle soit, et de quelque source qu'elle vienne, peut-elle obliger l'héritier en conscience? Celui-ci est persuadé jusqu'à preuve du contraire que par oubli le testateur n'a pas supprimé le codicille.

R. — La question proposée, savoir : si le versement effectué par le testateur, en date du 18 avril 1891, éteint l'obligation imposée par lui à son héritier suivant son codicille du 4 septembre 1890, paraît insoluble à l'aide des seules données de la consultation.

La raison d'affirmer est que le codicille n'exprime d'autre intention que celle de concourir au paiement de la dot pour la somme de mille francs, et que l'exécution de cette intention a été faite par le testateur, qui a pris soin d'en laisser le témoignage écrit, joint à son testament.

La raison de douter est que, outre l'intention exprimée au codicille, le testateur pouvait en avoir une autre, ou a pu en concevoir postérieurement une autre, dont il s'est réservé l'exécution, et que le reçu de la somme, versée « pour une partie de la dot, » n'exclut pas l'obligation d'en verser une autre pour le paiement d'une autre partie de cette dot.

L'intention du testateur, qu'il s'agit d'interpréter, doit être recherchée à l'aide d'autres renseignements et, *nisi contrarium constet,* l'obligation très claire imposée par le codicille doit être exécutée.

A défaut d'une interprétation juridique, toute interprétation doctrinale de cette intention n'a d'autre valeur que celle des raisons sur lesquelles elle s'appuie.

Q. — Un curé qui refuserait la permission de célébrer dans son église à un prêtre voyageur, muni d'un *celebret* parfaitement en règle, pècherait-il contre la vertu de justice ou seulement la vertu de charité? Nous supposons que le prêtre s'engagerait à payer tous les frais de cette célébration.

R. — Il pècherait contre la vertu de justice. La justice en effet est une vertu qui fait rendre à chacun ce qui lui est dû. Or le prêtre muni d'un *celebret* en règle a droit de célébrer la messe, en indemnisant l'église où il célèbre de la dépense qu'il lui occasionne. Lui refuser la permission de célébrer est donc violer son droit et ne pas lui rendre ce qui lui est dû.

Mais quelle espèce de justice est violée par ce refus? Est-ce la justice commutative? Est-ce la justice distributive?

Ce ne peut être la justice commutative, au moins quant au fond. Car la justice commutative supposerait du côté du prêtre voyageur un droit auquel correspondrait du côté du curé une dette égale. Mais le prêtre voyageur n'a aucun droit, ni le curé aucune dette de cette nature. Le droit du prêtre voyageur est une faculté que l'Eglise lui assure pour l'exercice du pouvoir dont elle l'a régulièrement revêtu. A cette faculté ne répond, du côté du curé auquel il demande la permission de célébrer, aucune dette proprement dite. Mais, comme le prêtre voyageur tient de l'autorité ecclésiastique le droit de célébrer, ainsi le curé est tenu, par la soumission qu'il doit à la même autorité ecclésiastique, de ne pas priver le prêtre voyageur de l'usage de cette faculté, s'il le trouve muni du *celebret* exigé par la loi canonique. Il n'y a pas droit et dette réciproques entre le prêtre voyageur et le curé, mais dépendance de l'un et de l'autre à l'égard de l'Eglise, le premier tenant de l'Eglise un droit que le second est tenu de respecter par égard pour l'autorité de l'Eglise.

La justice violée directement par ce refus est la justice distributive. En effet, le droit qu'a le prêtre voyageur de célébrer repose sur ce principe que les églises sont des édifices religieux consacrés au culte de Dieu ; qu'elles appartiennent à la société religieuse ou à Dieu ; que tout chrétien et tout prêtre a droit d'en user conformément aux lois canoniques. Accorder ou refuser la permission de célébrer, c'est donc faire acte de supérieur à l'égard d'un inférieur et lui accorder la part d'usage des biens de la société à laquelle il a droit. Or la justice distributive consiste essentiellement en ce que la société ou son représentant accorde au sujet la part qui lui revient des avantages de la société.

Nous avons dit qu'il n'y a pas justice commutative quant au fond. Mais il pourrait arriver qu'indirectement il y eût lésion de la justice commutative. Si le curé, en refusant au prêtre voyageur la permission de célébrer dans son église, ne fait que le priver de la satisfaction et de l'avantage spirituel qu'il aurait eu de célébrer la messe, il a fait abus de pouvoir, il a lésé, en matière de justice distributive le droit du prêtre voyageur ;

mais il n'a pas lésé son droit en matière de justice commutative. Il lui doit une réparation, il n'est point tenu de restitution envers lui. Mais s'il a vu qu'en le privant indûment de célébrer, il lui causait un dommage, il y aurait lésion de la justice commutative, parce qu'il le priverait d'un bien auquel il a droit strict. Il serait la cause volontaire de ce dommage, puisqu'il le lui causerait le sachant bien ; il en serait la cause coupable, puisqu'il le lui causerait sans bonne raison ; il en serait la cause injuste, puisqu'il le priverait d'un bien auquel il a droit. Il contracterait ainsi l'obligation de lui restituer à l'égal du dommage qu'il lui aurait ainsi causé.

Q. — Dans une réunion d'ecclésiastiques on a dernièrement agité la question de savoir si saint Jean-Baptiste avait fait des miracles.

Les avis sont partagés.

Tout le monde connait les raisons sur lesquelles s'appuie l'opinion traditionnelle. Voici en résumé celles sur lesquelles se base l'opinion qui affirme que saint Jean a fait des miracles. Que le savant *Ami du Clergé* daigne nous éclairer.

Saint Jean-Baptiste a fait des miracles :

1° La naissance de saint Jean-Baptiste est entourée de miracles : *constat ex Evangelio*.

Ne convient-il pas qu'une entrée aussi miraculeuse dans la vie soit le prélude d'une vie miraculeuse aussi ? Dieu doit mettre de la suite dans ce qu'il fait. Une naissance miraculeuse sans miracles dans la vie, ce serait un magnifique portail donnant entrée dans une église nue. Ce n'est pas la manière d'agir de Dieu.

2° Saint Luc dit : *Manus Domini erat cum illo* (Joann.). Ludolphe le Chartreux explique ainsi ce texte : *id est, potestas divina, et virtus Dei operativa*. Pourquoi donc Dieu aurait-il mis sa *puissance divine* et sa *force opérative* en Jean-Baptiste si celui-ci n'eût jamais dû s'en servir ?

3° L'archange Gabriel dit (Luc. I, 17) de saint Jean-Baptiste qu'il précédera le Christ, *in spiritu et virtute Eliæ*. J'ouvre mon dictionnaire grec et je trouve qu'en style biblique πνεῦμα signifie inspiration, prophétie, et δυνάμις pouvoir de faire des miracles. — Donc l'archange Gabriel a annoncé lui-même que Jean-Baptiste ferait des miracles. Donc Jean-Baptiste en a fait. Se rappeler que le texte évangélique est écrit en grec.

4° Elie fut le *type* de Jean-Baptiste. Cornelius à Lapide et d'autres commentateurs l'affirment : la parole de l'archange citée plus haut l'indique aussi. Or Elie a fait des miracles, donc Jean-Baptiste en a dû faire aussi, car la réalité ne doit pas être au-dessous de l'ombre.

5° Saint Jean-Baptiste fut le plus grand des prophètes, *maxime vatum*. Il avait une mission *extraordinaire* à remplir. Or toute mission extraordinaire doit se prouver. Comment, si ce n'est par le miracle qui est comme la lettre de créance de Dieu ?

6° Quand Notre-Seigneur reçoit les ambassadeurs de saint Jean, il fait devant eux un grand nombre de miracles. D'après l'Evangile il guérit 1° des languissants, 2° des ulcéreux, 3° des possédés, 4° des aveugles, 5° des boiteux, 6° des lépreux, 7° des sourds, 8° des morts même, et cela dans l'espace d'une heure, *in ipsà horà*. Notre-Seigneur n'en eût pas fait autant pour convaincre les disciples de Jean, si Jean-Baptiste n'en avait jamais opéré lui-même. C'eût été inutile. Quelques miracles seulement eussent suffi pour prouver la supériorité de Jésus sur Jean-Baptiste.

7° Si saint Jean-Baptiste n'a pas fait de miracles, comment expliquer l'immense concours de peuple qui se pressait autour de sa personne ? ces foules connaissaient le baptême pratiqué depuis longtemps chez les Juifs. La confession était aussi en usage dans le temple, et l'éloquence de Jean-Baptiste ne ménageait aucun défaut. En tout ceci je ne vois rien qui pût séduire les foules, si j'exclus les miracles.

8° Pourquoi les foules ont-elles cru que Jean-Baptiste était le Christ ? Il n'était pas de la tribu de Juda. Je m'explique au contraire leur enthousiasme en introduisant le miracle dans la vie du précurseur.

9° Les pharisiens, pour détourner les foules de saint Jean-Baptiste, affirmaient dans l'Evangile qu'il est *possédé du démon*. Ce cri de haine est une révélation. C'est celui qu'ils pousseront plus tard en présence des miracles du Christ.

10° Pourquoi les évangélistes ne parlent-ils pas des miracles de saint Jean ? Parce qu'ils n'ont pas écrit l'Evangile de saint Jean, mais l'Evangile du Christ, comme ils n'ont pas parlé des miracles de la sainte Vierge qui, d'après beaucoup de docteurs, a dû cependant en opérer.

11° Hérode avait fait tuer Jean-Baptiste. On vient lui annoncer quelque temps après qu'un homme, le Christ, fait des miracles. Hérode s'écrie aussitôt : c'est Jean-Baptiste qui est ressuscité, ou qui revit dans ce Christ, voilà pourquoi il fait des miracles. Comment expliquer cette parole si Jean-Baptiste n'a pas fait de son vivant des miracles ?

12° La prophétie est un vrai miracle intellectuel, et saint Jean-Baptiste prophétise en disant : *Ecce agnus Dei*, car avant la scène du baptême de Notre-Seigneur il n'avait jamais vu le divin Maître, il avoue lui-même qu'il ne le connaissait pas.

13° On objecte l'humilité de saint Jean. Je réponds que les saints les plus humbles ont toujours été les plus grands thaumaturges. *Infirma mundi elegit Deus...*

14° On dit encore qu'il n'était pas convenable que Jean-Baptiste fît des miracles, afin de mieux laisser en relief la personnalité de Notre-Seigneur. Alors je demande pourquoi les apôtres en ont fait ?

15° Le verset 41e du Xe chapitre de l'Evangéliste saint Jean : « Et multi venerunt ad Jesum et dicebant : Quia Joannes nullum fecit signum » ne prouve rien. Il prouve seulement que beaucoup de Juifs parlaient ainsi. Si je trouvais cette parole sur les lèvres de Notre-Seigneur, je m'inclinerais immédiatement. Elle ne prouve rien sur les lèvres des Juifs qui détestaient saint Jean-Baptiste. Et l'évangéliste paraît réfuter immédiatement cette assertion en ajoutant : *Omnia autem quæcumque dixit Joannes de hoc vera erant*. C'est comme si l'évangéliste saint Jean disait : Vous affirmez que saint Jean n'a jamais fait de miracles ; mais si, il en a fait, au moins un, car ses prophéties se sont toujours réalisées.

R. — Toute notre réponse consistera à dire qu'aucun des arguments invoqués pour l'affirmative n'est probant.

Le premier, tiré des circonstances miraculeuses de la naissance de saint Jean-Baptiste, ne prouve pas qu'il ait fait des miracles au cours de sa vie. La raison de convenance invoquée ne permettrait de conclure qu'à la convenance et non à l'existence de miracles dans la vie de saint Jean. Mais elle ne permet pas même d'aller jusque là. En effet, à supposer qu'il fût convenable qu'une naissance aussi miraculeuse fût le prélude d'une vie également miraculeuse, rien n'oblige à conclure que cette vie dût être miraculeuse par les miracles proprement dits : elle pouvait l'être et elle l'a été par la solitude, par la mortification extraordinaire, par la prédication plus extraordinaire encore et par la mort du saint Précurseur.

Le 2e ne prouve pas davantage, parce que le texte invoqué de saint Luc se rapporte aux prodiges

qui ont accompagné la naissance de saint Jean et non au reste de sa vie.

Le 3e manque de valeur. Il en aurait si les mots πνεῦμα et δύναμις ne signifiaient que « prophétie » et « puissance opérant des miracles. » Mais ces deux expressions sont plus larges. Avec la prophétie, πνεῦμα comprend tout ce que produit dans une âme le mouvement de l'Esprit-Saint, ou même, pour être plus exact, le mouvement de quelque esprit que ce soit. C'est ainsi que Notre-Seigneur reproche à saint Jacques et à saint Jean, demandant que la foudre tombe sur le bourg inhospitalier, de ne pas savoir de quel *esprit* ils sont animés. De même, avec le pouvoir de faire des miracles, δύναμις désigne toutes les œuvres puissantes, la prédication énergique, les grands actes de vertu. Elie a fait des miracles, mais il a fait d'autres grands actes de vertu. De ce que saint Jean vient *in spiritu et virtute Eliæ,* on ne peut pas conclure nécessairement qu'il doit faire des miracles. Saint Jean a été Elie par l'austérité effrayante de sa vie, par son zèle à prêcher la pénitence et par son courage en face des puissants.

Le 4e est de même force que le troisième. Pour être supérieur à Elie, saint Jean-Baptiste n'avait pas besoin de faire des miracles. Sa mission de préparer immédiatement les voies au Messie à son premier avènement, sa sanctification dès le sein de sa mère et la reconnaissance publique de la personne du Sauveur, voilà des titres qui suffisent à l'élever au-dessus d'Elie.

Le 5e n'est pas non plus concluant. Saint Jean est bien le plus grand des prophètes. Mais les miracles qui ont rendu célèbre sa naissance, ses austérités et la puissance de sa parole suffisaient à l'accréditer sans qu'il fût besoin de miracles nouveaux.

Le 6e ne repose sur aucun fondement. L'évangéliste, en effet, ne donne point à entendre que Notre-Seigneur ait fait en cette occasion plus de miracles que saint Jean, mais simplement qu'il fit des miracles. Encore faut-il remarquer qu'on ne pourrait pas conclure de la réponse de Notre-Seigneur qu'il aurait accompli à ce moment tous les miracles qu'il énumère. Il cite le prophète Isaïe dont il se fait l'application. Pour que le texte ait son sens complet, il suffit que Notre-Seigneur ait fait en quelque moment de sa vie chacun des miracles qui y sont énoncés. Nul doute toutefois qu'il n'en ait fait quelqu'un sous les yeux des disciples de saint Jean. Si l'on voulait mettre, d'après les paroles de Notre-Seigneur, une différence entre lui et saint Jean, on serait plutôt porté à conclure de ces paroles que saint Jean ne faisait pas de miracles et que pour cette raison les miracles de Notre-Seigneur était d'autant plus frappants pour eux et plus décisifs.

Le 7e ne prouve rien. Le concours autour de saint Jean s'explique bien sans aucun miracle et par le seul ascendant de sa personne, de sa vie austère, de sa prédication véhémente.

Le 8e est sans base. L'idée que saint Jean pouvait bien être le Christ s'explique dans la foule, moins instruite que les savants des particularités concernant le Messie, par la puissance de sa parole et par la réforme qu'il opérait dans les mœurs. Il n'est pas besoin de recourir aux miracles pour l'expliquer.

Le 9e se base sur une « révélation » au moins suspecte. Notre-Seigneur reproche aux Pharisiens leur résistance à la grâce. Ils ont refusé le baptême de Jean, ils refusent sa prédication, mais par des motifs opposés : « Jean, le Baptiste, est venu ; il ne mangeait pas de pain, il ne buvait pas de vin, et vous dites : Il est possédé du démon. Le Fils de l'homme est venu, mangeant et buvant, et vous dites : C'est un homme de bonne chère et un buveur de vin, ami des publicains et des pécheurs. » (Luc. VII, 33, 34). Il suffit de citer ces paroles pour montrer que le reproche de démoniaque ne se rapporte pas aux miracles de saint Jean-Baptiste, mais à sa vie prodigieuse d'austérité.

Le 10e argument serait une bonne réponse à l'objection tirée du silence des Evangiles au sujet des miracles de saint Jean ; mais elle suppose qu'on saurait d'ailleurs que saint Jean a fait des miracles. Or, il est, au contraire, positivement dit dans l'Evangile que saint Jean ne faisait pas de miracles, raison meilleure que la précédente pour expliquer le silence des évangélistes à cet égard. (Joan. x, 41).

Le 11e, tiré des réflexions d'Hérode apprenant les miracles de Notre-Seigneur, établirait qu'Hérode croyait aux miracles posthumes, comme à la résurrection de saint Jean (Matth. XIV, 2). Mais rien, dans cette parole, entièrement fausse d'ailleurs, ne permet de conclure que le saint Précurseur en avait fait de son vivant.

Le 12e qui repose sur une assimilation entre la prophétie et le miracle prouverait que, simplement pour avoir été prophète et sans avoir fait de miracles, saint Jean-Baptiste n'en serait pas moins un envoyé de Dieu bien authentique, puisque la prophétie est dans l'ordre de la connaissance la même chose que le miracle dans l'ordre de la réalité.

Le 13e répond très bien à une objection sans valeur ; mais il n'établit pas ce qui serait à prouver, savoir que saint Jean a fait des miracles.

Le 14e est exactement dans le même cas et a la même valeur que le précédent.

Le 15e qui est une réponse à l'objection tirée du passage où il est affirmé que saint Jean ne faisait pas de miracles, ne prouve pas que ceux qui le disaient étaient dans le faux, et que leur témoignage n'est pas recevable. En examinant le texte, on est au contraire amené à reconnaître qu'ils disaient vrai, et qu'ils méritent en cela toute confiance. Notre-Seigneur fuyant ses ennemis qui conjuraient sa perte, se retire au-delà du Jourdain, au lieu où saint Jean avait commencé à baptiser. Il s'y établit pour quelque temps. Ce sont les habitants du lieu, autrefois témoins oculaires de la vie

et de la prédication de saint Jean-Baptiste et présentement témoins oculaires des miracles et de la prédication du Sauveur. Ils comparent les deux envoyés de Dieu. Leur attention est attirée par deux choses qui les frappent. La première c'est la différence qu'il y a entre saint Jean et Notre-Seigneur au point de vue des œuvres. Saint Jean ne faisait pas de miracles ; Notre-Seigneur les multiplie : « Quia Joannes quidem signum fecit nullum. » Ils ne feraient pas cette remarque s'ils avaient vu saint Jean appuyer de miracles sa prédication et si les miracles de Notre-Seigneur n'avaient mis à leurs yeux le Sauveur au-dessus du Précurseur. C'est la première raison qu'ils ont de croire en lui. La seconde c'est le témoignage rendu à Notre-Seigneur par saint Jean. Ils avaient entendu ce témoignage. Saint Jean, dont l'office spécial était de préparer les hommes à reconnaître le Messie, devait y avoir insisté. En tous cas, ils n'en avaient pas perdu le souvenir puisqu'ils le rappellent : « Omnia autem quæcumque dixit Joannes de hoc, vera erant. » Aussi beaucoup, sur cette double preuve, crurent en lui : « Et multi crediderunt in eum. » (Joan. x, 41, 42).

Nous avons répondu à tous les arguments, nous n'avons pas prétendu que saint Jean n'ait fait en sa vie publique aucun miracle : il n'est pas impossible qu'il en ait fait quelqu'un en quelque occasion particulière, comme beaucoup de saints qui ne sont pas appelés pour cela thaumaturges. Mais il nous semble certain que le miracle n'entrait pas d'une manière générale et ordinaire dans l'économie de sa prédication.

LITURGIE

Q. — Le mardi de la Pentecôte, j'enterrai un homme. Auparavant, je chantai la messe du jour, parce que le corps, à raison de l'infection, n'était pas présent à l'église. Depuis, un de mes amis m'a dit que j'aurais pu chanter une messe de *Requiem*. Qu'y a-t-il de vrai ?

R. — Oui, vous le pouviez. Un décret récent le permet.

Bien plus vous le pourriez encore, lors même que le corps, à raison d'une maladie contagieuse ou d'un arrêté civil, serait déjà enterré, pourvu toutefois que le décès ne remonte pas à plus de deux jours.

La première difficulté avait seule été proposée à la sacrée Congrégation. Il s'agissait simplement de l'absence du cadavre ; l'enterrement n'avait pas encore eu lieu. Voici du reste le texte de la question posée par l'évêque de Calahorra :

« Quibusnam diebus permittitur missa de *Requiem* insepulto cadavere, sed absente ob civile vetitum et ob morbum contagiosum ? »

La sacrée Congrégation répondit qu'on pouvait chanter la messe de *Requiem* les mêmes jours que si le corps était présent ; et elle ajoute qu'on le pouvait même dans le cas où le corps serait enterré :

« Cadaver absens ob civile vetitum vel morbum contagiosum, non solum insepultum, sed et humatum, dummodo non ultra biduum ab obitu, censeri potest ac si foret physice præsens, ita ut missa exequialis in casu cantari liceat quoties præsente cadavere permittitur. » (Die 13 febru. 1892).

Ce décret est très important. Il modifie des décrets antérieurs. Jusqu'à présent la sacrée Congrégation des Rites avait enseigné qu'on ne pouvait chanter une messe de *Requiem* aux fêtes de première classe lorsque le corps était absent, quand même il n'aurait pas encore été enterré (Décrets du 2 septembre 1741, n. 4119, ad 4, et 3 août 1839, n. 4859, ad 7).

Voilà donc un privilège nouveau. Ce n'est pas le seul ni même le plus grand. Jusqu'à présent la même Congrégation avait décidé qu'on ne pouvait chanter une messe de *Requiem* aux doubles de première et de seconde classe lorsque le corps avait été enterré sans messe pour une cause raisonnable (décret du 7 septembre 1816, n. 4526, ad 43), par exemple si on l'avait enterré le soir. Aujourd'hui elle le permet, non seulement aux fêtes de seconde classe, mais même aux fêtes de première classe non privilégiées. Ainsi on le pourrait les lundis et mardis de Pâques et de la Pentecôte.

Pourquoi cette concession ? Le décret ne le dit pas. Nous croyons que la sacrée Congrégation des Rites a eu en vue le bien des âmes du purgatoire, parce que des prières spéciales, comme celles de la messe de *Requiem*, sont plus efficaces que celles d'une messe ordinaire. Il se peut aussi que la sacrée Congrégation ait voulu être agréable aux parents des défunts qui préfèrent une messe de *Requiem* à la messe du jour.

Mais il importe d'examiner deux difficultés.

1° Et d'abord cette faveur est limitée à deux jours à partir de la mort, *dummodo non ultra biduum a morte*. Faut-il prendre à la lettre le mot *a morte*, en sorte qu'il faudrait compter les deux jours seulement à partir du jour de la mort ? Ou bien ne peut-on pas compter aussi à partir du jour de l'enterrement ? Le décret se tait, mais nous le présumons, parce que ordinairement le troisième jour, ainsi que le septième et le trentième jours se comptent, soit à partir du jour de la mort, soit aussi et surtout à partir du jour de l'enterrement, selon la coutume du pays, comme on peut le voir par plusieurs décrets de la sacrée Congrégation des Rites, particulièrement ceux du 23 mai 1846, n. 5050, et 23 août 1766, n. 4336. D'après cette interprétation, on pourrait chanter une messe de *Requiem* le lundi de la Pentecôte pour un mort qui aurait été enterré le samedi, veille de la Pentecôte, etc.

2° Une seconde difficulté se présente. Le décret suppose que le corps est absent à raison d'une

défense civile ou d'une maladie contagieuse. Mais s'il était absent pour d'autres motifs légitimes, le privilège subsisterait-il ? Le décret ne touche pas ce point, et nous n'avons pas qualité pour le résoudre. Nous faisons des vœux pour que la sacrée Congrégation des Rites la tranche, parce qu'elle est très pratique en ces temps où les voyages et les accidents sont si fréquents. Combien de fois on apprend, par exemple, que tel militaire vient de mourir dans le lieu de sa garnison, ou qu'il vient d'y être enterré. Il serait à désirer que la famille pût faire chanter une messe de *Requiem* aux fêtes de première classe non privilégiées et aux fêtes de seconde classe, ce qui n'était pas permis jusqu'aujourd'hui. Espérons que la sacrée Congrégation des Rites sera saisie de cette question et y répondra favorablement pour l'intérêt des défunts et pour la satisfaction des familles.

Q. — A. Pillet (Jus canonicum, p. 203, n° 961) parlant du binage, dit : *Hæc duplex celebratio peragi non debet ab eodem sacerdote sub eodem tecto* (S. Cong. Rituum, 22 mai 1841). Jusqu'à aujourd'hui j'avais fait le contraire ; bien d'autres vénérés confrères en font autant, disant, v. g., une messe basse à 6 heures et chantant une grand'messe dans la matinée, et cela *sub eodem tecto*. Sommes-nous dans le vrai ? Votre avis, s. v. p., cher *Ami du Clergé ?*

R. — M. Pillet donne la solution de droit commun. On ne peut pas biner dans la même église, à moins d'un indult spécial du Saint-Siège. On le peut avec un indult. L'évêque qui vous a autorisé à biner avait sans doute un indult apostolique.

Q. — 1° Un curé, d'après son titre de curé, n'a-t-il pas le droit de bénir les ornements sacerdotaux ?

2° Est-il convenable de bénir les draps mortuaires ? Quelle bénédiction employer ?

R. — Ad I. Non, un curé n'a pas ce droit. Les évêques eux-mêmes ne peuvent déléguer ce droit sans un indult spécial du Saint-Siège, ainsi que l'a déclaré la sacrée Congrégation des Rites le 16 mai 1744, n. 4150, ad 5 et 6.

Ad II. Le rituel ne contient aucune bénédiction du drap mortuaire. Nous croyons que cette bénédiction ne se fait généralement pas.

JURISPRUDENCE

CIVILE ECCLÉSIASTIQUE

Q. — Une maison pour une école de filles a été construite en 1867 par M. et Mme C., de C., et donnée en 1868 à la commune de R., à la condition expresse que la commune entretiendrait dans la maison une religieuse institutrice d'un ordre approuvé.

L'acte notarié de la donation a été enregistré à C., aux frais de M. C., mais l'acte d'acceptation par la commune se borne à une simple délibération du conseil municipal qui reconnait et accepte les conditions ; mais celui-ci n'a fait ni enregistrer cet acte d'acceptation, ni assurer la maison contre l'incendie.

Détruite avec l'église dans un incendie en 1869, cette maison a été reconstruite à l'aide d'un secours de 3.000 fr. que M. C. a fait obtenir du gouvernement à la commune. Celle-ci n'a fourni pour la charpente que quelques chênes provenant de la coupe affouagère.

Rendue à sa première destination en 1877, le traitement de la religieuse étant de 475 fr. était fait 1° par la fabrique qui donnait 100 fr. provenant d'une fondation ; 2° par M. C., qui donnait 150 fr. Le reste, soit 225 fr., était à la charge de la commune.

Mais, un particulier de R. ayant promis une somme de 1.000 fr. pour cette œuvre, M. C., maire de R. à cette époque, avait, dans une délibération prise en 1877, porté sa quote-part à 200 fr. Ce particulier n'ayant pas tenu sa promesse, M. C. s'est vu obligé de changer sa délibération, et, au lieu de 200 fr., de n'y faire figurer que 150 fr., ce qui n'a pas empêché l'œuvre de suivre son chemin jusqu'aujourd'hui.

Mais, cette année, le conseil est partagé en deux parties égales, cinq conservateurs contre cinq opposants. Le maire est de l'opposition. Dans sa session de mai, il a voté la suppression du traitement de la religieuse institutrice. Il va voter prochainement la suppression de l'école des filles pour la transformer en école mixte, et, de plus, prétend garder la maison comme propriété de la commune, ou, s'il consent à l'abandonner, ce sera à la condition que les héritiers des fondateurs, qui sont morts tous deux, rendront à la commune les 3.000 fr. du gouvernement, et, de plus, les 50 fr. que les cinq opposants prétendent que M. C. a volés chaque année à la commune, depuis 1877.

Cela posé.

1° La commune a-t-elle quelques droits sur la maison ?

2° Si elle en a, peut-elle les faire valoir, l'acceptation n'étant pas légale par défaut d'enregistrement ?

3° La commune serait-elle en droit, aujourd'hui, de faire enregistrer l'acte d'acceptation, en payant les doubles droits ?

4° L'acceptation n'étant pas en règle et les fondateurs étant morts, la donation ne devient-elle pas caduque, et les héritiers ne peuvent-ils pas s'opposer à la régularisation ?

5° La commune est-elle en droit de revendiquer les sommes ci-dessus, c'est-à-dire les 3.000 fr. du gouvernement et les 50 fr. indûment portés en 1877 ?

6° Si la commune revendique quelque chose, ne peut-on pas accuser son incurie d'être la cause de tous ces maux ?

7° Enfin, quel moyen employer, le cas échéant, pour revendiquer la jouissance de la maison et son abandon par la commune ?

R. — Ad I. La commune donataire avait sur la maison objet de la donation les droits concédés par cet acte. Elle a négligé de les faire valoir. En conséquence elle n'a que ceux résultant de sa possession tranquille dans laquelle elle a été mise par le donateur en attendant la prescription qui est en train de s'opérer.

Ad II. La réponse est dans le numéro précédent.

Ad III. Non. L'acceptation d'une donation doit être faite du vivant du donateur auquel cette acceptation doit être notifiée. Et comme c'est par acte authentique qu'elle doit être faite, la délibération du conseil municipal ne peut en tenir lieu. (Art. 932 du c. c.).

Ad IV. La mort des donateurs survenue avant l'acceptation a eu pour résultat de rendre la donation sans effet. Elle ne peut plus être invoquée.

Ad V. En acceptant la possession de l'immeuble, objet de la donation dont l'acceptation n'a pas

eu lieu, la commune a contracté l'obligation de le gérer en bon père de famille. A ce titre, elle devait l'assurer. Ne l'ayant pas fait, elle devait le restaurer après l'incendie. Les dépenses qu'elle a faites pour cela ne lui sont pas remboursables, à moins qu'elles n'aient produit une plus-value. En ce cas, on lui en devrait compte.

Quant à la contribution de M. C. en paiement du traitement de l'institutrice, à défaut d'acte authentique, sa quotité ne peut être déterminée que par un acte sous seing privé. Si l'acte de 1877, portant la signature de M. C., mentionne 150 fr., le souscripteur ne peut être tenu à payer davantage, nonobstant son intention de faire plus dans une hypothèse qui ne s'est pas réalisée.

Ad VI. La réponse est dans le numéro précédent.

Ad. VII. A défaut d'une cession volontaire de l'immeuble, la commune ne peut en être dépossédée qu'au moyen d'un procès intenté par les héritiers des donateurs.

Q. -- La question de la vente des biens des menses épiscopales, pendant la vacance des sièges, préoccupe les catholiques. Ne nous direz-vous pas ce qu'il faut en penser, et si les vendeurs et les acquéreurs peuvent être en sûreté de conscience ?

R. — Si notre confrère possède la collection complète de l'*Ami du Clergé*, il a tous les documents nécessaires pour répondre à ses inquiétudes : tomes I, pages 622, 765 ; III, 430 ; X, 621 ; XI, 528 ; XII, 471. Il aura la preuve que la mense épiscopale se compose : 1° des biens qui lui sont affectés par l'Etat, de ceux qui proviennent de legs ou donations acceptées avec l'autorisation du gouvernement ; 2° du traitement et des indemnités qui sont attribuées au titulaire sur le trésor public ; 3° de l'usufruit du palais épiscopal que l'Etat doit lui procurer et du mobilier qui y est placé ; 4° des subventions qui peuvent être et qui, autrefois, étaient toujours allouées par le département. Les petits séminaires ne font pas nécessairement partie de la mense épiscopale, excepté s'ils ont été donnés ou acquis par l'évêché avec les autorisations voulues. Les revenus de la mense épiscopale sont insaisissables. Le traitement actuel des évêques représente le revenu des anciennes menses épiscopales qui consistaient en biens fonds, car la Pénitencerie a déclaré que le traitement ecclésiastique alloué par le gouvernement et substitué aux biens vendus pendant la Révolution a les mêmes obligations et le même caractère que les biens des anciens bénéfices.

Le gouvernement actuel de la République, se mettant à la remorque des traditions monarchiques des anciens régimes, n'a pas rougi de rétablir le droit de régale tant reproché à nos anciens rois. Son libéralisme ne tient pas devant les questions d'argent et l'occasion de blesser les catholiques au moment où ceux-ci ne font plus la moindre opposition au régime républicain. Il remet en vigueur le décret du 6 novembre 1813, qui était tombé en désuétude et que personne ne regardait comme obligatoire. Ce décret viole d'ailleurs toutes les lois canoniques qui veulent que les biens ecclésiastiques soient administrés par des clercs et non point par des laïques.

D'après les prescriptions formelles du concile de Trente, dès que l'évêque d'un diocèse a rendu le dernier soupir, le chapitre de la cathédrale doit se réunir pour nommer sans retard un vicaire capitulaire et lui donner la mission de gouverner le diocèse et d'administrer les biens ou les revenus de l'évêché jusqu'à ce que le nouvel élu, choisi par le gouvernement, ait reçu du Pape l'institution canonique. Ce vicaire capitulaire devra rendre compte de sa gérance à l'évêque, gérance que son éducation et sa qualité de prêtre lui rendent plus facile et plus intègre qu'à un laïque...

A la place de cet administrateur choisi par le chapitre, le gouvernement met un chef de bureau ou un conseiller de préfecture, juif ou protestant (cela s'est vu déjà), et aussi prétentieux qu'ignorant des traditions et des coutumes ecclésiastiques. Les pouvoirs qu'il lui donne sont mentionnés dans les articles suivants du décret de 1813, que nous citons textuellement pour l'édification de nos lecteurs :

Art. 34. — Au décès de chaque archevêque ou évêque, il sera nommé, par notre ministre des cultes, un commissaire, pour l'administration des biens de la mense épiscopale, pendant la vacance.

Art. 35. — Ce commissaire prêtera, devant le tribunal de première instance, le serment de remplir cette commission avec zèle et fidélité.

Art. 36. — Il tiendra deux registres, dont l'un sera le livre-journal de sa recette et de sa dépense ; dans l'autre, il inscrira de suite et à leur date une copie des actes de sa gestion passés par lui ou à sa requête. Ces registres seront cotés et paraphés par le président du même tribunal.

Art. 37. — Le juge de paix du lieu de la résidence d'un archevêque ou évêque fera d'office, aussitôt qu'il aura connaissance de son décès, l'apposition des scellés dans le palais ou autres maisons qu'il occupait.

Art. 38. — Dans ce cas et dans celui ou le scellé aurait été apposé, à la requête des héritiers, des exécuteurs testamentaires ou des créanciers, le commissaire à la vacance y mettra son apposition, à fin de conservation des droits de la mense et notamment pour sûreté des réparations à la charge de la succession.

Art. 39. — Les scellés seront levés et les inventaires faits, à la requête du commissaire, les héritiers présents ou appelés, ou à la requête des héritiers en présence du commissaire.

Art. 40. — Incontinent après sa nomination, le commissaire sera tenu de la dénoncer aux receveurs, fermiers ou débiteurs, qui seront tenus de verser dans ses mains tous deniers, denrées ou autres choses provenant des *biens* de la mense, à la charge d'en tenir compte à qui il appartiendra.

Art. 41. — Le commissaire sera tenu, pendant sa gestion, d'acquitter toutes les charges ordinaires de la mense ; il ne pourra renouveler les baux, ni couper aucun arbre futaie en masse de bois ou épars, ni entreprendre au-delà des coupes ordinaires des bois taillis et de ce qui en est la suite. Il ne pourra déplacer les titres, papiers et documents que sous son récépissé.

Art. 42. — Il fera incontinent, après la levée des scellés, visiter en présence des héritiers, ou eux appelés,